

"למה רוב הגויים לבנים ויפים ורוב היהודים שחורים וכעורים?"

צבע העור בפולמוס היהודי-נוצרי באשכנז של שלהי
המאה השלוש עשרה*

אריאל ליבנה

מאמר זה עוסק בתהליך שינוי במענה היהודי לטענה כי יהודים הם כהי עור ומכוערים ואילו הנוצרים בהירים ויפים. על סמך ניתוח טקסטואלי של ספרות פולמוס יהודית העוסקת בסוגיה, בדגש על "ספר נצחון ישן", אבקש להראות כי לקראת סוף המאה השלוש עשרה נזנח ההסבר האפולוגטי המסורתי התולה את הכיעור היהודי בעונש הגלות, והוחלף בטענה כי כיעורו של היהודי הוא מאפיין פיזיולוגי על-זמני המעיד דווקא על עלינותו המוסרית והדתית, בין היתר משום הקפדתו על דיני נידה וטהרה. עוד אטען כי תהליך מקביל שהתחולל באותה תקופה באופן שבו הוצגה דמותו של היהודי באמנות הנוצרית עשוי היה לתרום להתגבשותו של שינוי זה.

באירופה של ימי הביניים היה היהודי "האחר" המובהק. כקבוצת המיעוט הלגיטימית היחידה בחברה הנוצרית היו היהודים ביטוי מוחשי להבדלי היסוד התרבותיים, המוסריים והתיאולוגיים בין שתי הדתות. כל אחת מהקבוצות, מצידה, השתמשה בדימויו של האחר

* המאמר מבוסס על עבודה סמינריונית שהוגשה בקורס "יחסי נוצרים-יהודים ברייך הישן" בחוג להיסטוריה כללית ובמסגרת לימודי תואר מוסמך במחשבת ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים, בשנת הלימודים התשע"ה. תודה מיוחדת לפרופ' אלישבע באומגרסן ולד"ר איה אלידע על הערותיהן ואכונתן. אני מודה גם לד"ר ריימונד לייכט, אשר פתח עבורי את הצוהר לספרות הפולמוס היהודית באשכנז של ימי הביניים.

לביסוס יתרונותיה על פני רעותה, ובתוך כך – גם בדימויו החיצוני והפיזיולוגי. יהודים ונוצרים נראו פיזית שונים זה מזה, וההסבר לתופעה העסיק רבות את מלומדי התקופה.

כבר בעת העתיקה דנו פילוסופים יוונים ורומים בשאלת ההבדלים החיצוניים בין עמים שונים. העוסקים בפילוסופיה בימי הביניים ייחסו בדרך כלל הבדלים גופניים אלו לנסיבות טבעיות, שהוסברו באמצעות אחת מתורות המדע המקובלות באותם ימים. כך למשל, צבעו של אדם שחור הובן בימי הביניים כתוצר של האקלים הדרומי החם שחי בו ("תיאוריית האקלימים"), כביטוי לריבוי של מרה שחורה ומרה אדומה בגופו ("תיאוריית ארבע הליחות") או כעדות להשפעתו של כוכב שבתאי ("התיאוריה האסטרלית").¹ בספרות היהודית מן העת העתיקה נטען כי צבע עורו של היהודי מצוי בנקודת האיזון המיטבית שבין כהות עורם של האפריקאים לחיוורון עורם של בני הארצות הצפוניות הקרות, ומבחינה זו תאם את תיאוריית האקלימים.² צבעו המאוזן של היהודי בא לידי ביטוי כבר במשנה (נגעים, ב, א): "בהרת עזה נראית בגרמני כהה, והכהה בכושי עזה. רבי ישמעאל אומר, בני ישראל, אני כפרתן, הרי הן כאשכרוע,"³ לא שחורים ולא לבנים, אלא בינוניים.

עם התפתחותה של ספרות הפולמוס בין יהודים ונוצרים בצפון אירופה בימי הביניים דעכה הגישה ה"מדעית" שהגדירה את צבע עורו של היהודי כ"בינוני", והוחלפה בהכרה בלתי מעורערת, בעיני יהודים ונוצרים כאחד, שהיהודי הוא כהה עור ומכוער.⁴ החל במאה האחת עשרה סיפקה הספרות באשכנז הסברים תיאולוגיים לכהות העור היהודית והציגה אותה כעונש דתי. ואולם, כפי שנראה במאמר זה, לקראת סוף המאה השלוש עשרה חל שינוי בהסבר היהודי לשאלת צבע העור הכהה. המענה הישן נזנח והוחלף במערכת מורכבת יותר, שראתה בכיעור היהודי דווקא יתרון תיאולוגי ומוסרי, ולא מושא גנאי. החיבור הפולמוסי "ספר נצחון ישן"⁵ (להלן: ספר נצחון), אשר חובר ככל הנראה בשלהי המאה השלוש עשרה,⁶ מבטא שינוי זה באפולוגטיקה היהודית, והוא שעומד בלב הניתוח שלפנינו.

¹ זן מסוים של עץ ארז (הכוונה לגזון חום בהיר).

² אשכנז נבדלה מאזורי ספרד ופרובנס בשימוש בפילוסופיה ככלי פולמוסי. באשכנז לא היו מסורת או רקע מתאימים לפולמוס פילוסופי, ולכן הוא נותר בעיקר בתחום הוויכוח עם נוצרים על פרשנות המקרא והברית החדשה. ראו: לסקר (1996), עמ' 197–198.

³ הציטוט בכותרת המאמר מקורו בשאלה המובאת בספר זה. התוספת "ישן" (Vetus) לשם הספר היא מן העת החדשה, ונועדה להבחין בינו לבין ספר פולמוס אנטי-נוצרי בשם "ספר נצחון" שחיבר ר' יום טוב ליפמן מהלהיוון במאה החמש עשרה.

א. תפישת היהודי באשכנז: כהה עור וכעור מראה

הטיעון המסורתי: כהות עור כסימן גלות

הדיון בדבר ההבדל החיצוני בין עמי המזרח התיכון הכהים לבין הגויים תושבי צפון-אירופה בהירי העור הוא קדום למדי, ומופיע בספרות היהודית כבר במאות הראשונות לספירה.^א אולם רק מסוף המאה האחת עשרה ניתן לזהות בספרות היהודית באשכנז ביטויים לכך שעורם הכהה של היהודים (בהשוואה לצבעם של תושבי צפון אירופה) נתפס בפירוש כחיסרון וכפגם, עדות לכיעור וסימן לגחיתותם ביחס לסביבתם^ב – תופעה אשר חייבה הסבר פרשני תיאולוגי. דוגמה מובהקת לכך עולה מפירושו של רש"י (1040–1105) למקרא. בפרשנותו לספר ישעיהו קשר רש"י בין דמותו הכהה של היהודי למצב שפלוחו בימי הגלות:

"כַּאֲשֶׁר שָׁמְמוּ עָלֶיךָ רַבִּים כֵּן מִשָּׁחַת מֵאִישׁ מֵרָאֵהוּ וְתֵאֲרֹ מִבְּנֵי אָדָם" [ישעיהו נב יד] – כאשר תמהו עליהם עמים רבים בראותם שפלוחם ואמרו זה אל זה כמה משחת מאיש מראהו [של עם ישראל] ראו מה תארם חשוך משאר בני אדם כן כאשר אנחנו רואים בעינינו.

אברהם מלמד מדגיש כי רש"י אינו יוצא נגד הטענה כי היהודי מכוער וכהה עור, אלא מקבל אותה כעובדה אמפירית ("כאשר אנחנו רואים בעינינו") ומוסיף לה ממד תיאולוגי המקנה לה משמעות.^ד היהודי אמנם "חשוך משאר בני אדם", אולם מראהו הוא חלק מביטויי העונש והשפלות שהוטלו עליו בגלות. הכיעור הופך להיות סמן פיזי לגורלו של עם נבחר שחטא ונענש קולקטיבית.

החל במאה השלוש עשרה, הדיון בסוגיית מראהו הפיזי של היהודי חורג ממרחב הפרשנות המקראית הפנים-יהודית ותופס מקום חשוב בספרות הפולמוס האנטי-נוצרית. העיסוק בשאלה זו בספרות הפולמוס מדגיש את החשיבות שניתנה לה בימי הביניים במסגרת היחסים בין יהודים לנוצרים, ואת המשמעות הרבה שייחסו היהודים להצגת הסבר אפולוגטי

^א למשל, הציטוט מהמשנה שהובא לעיל; "יפת ובניו כולם לבנים ויפים" (פרקי דר' אלעזר כד); "אבל אתם שזופים ממעי אמכם" (שיר השירים רבה א, ו); "אף על פי שנראין מבחוץ כעורים ושחורים וסמרטוטין והם מבפנים אבנים טובות ומרגליות" (שיר השירים רבה א, לו). לסקירה נרחבת של עדויות קדומות אלו ראו: מלמד (2002), פרק 4.

^ב אין תמה על כך שוויכוח תיאולוגי בדבר הבדל צבע העור בין יהודים ונוצרים התפתח דווקא בצפון אירופה, ולא בספרד בה היהודים לא נבדלו באופן מובהק מסביבתם בצבע עורם.

^ג מכאן, ששוני אובייקטיבי במידת כהות העור התפתח לכדי אבחנה סובייקטיבית-תרבותית אודות יופי וכיעור.

^ד דבריו של רש"י, בגוף ראשון, מהווים עדות לכך שלפחות חלק מהיהודים באשכנז אכן תפשו עצמם כמכוערים. שאר העדויות הנידונות במאמר מקורן בספרות פולמוס ולא ניתן להקיש מהם בהכרח על האופן בו יהודים תפשו את מראהם הפיזי.

משכנע למראם הפיזי הנחות, בראייתם, לזה של הגויים. ב"ספר ויכוח תשובה למינים"⁵ (ראשית המאה השלוש עשרה) רותם המחבר מגוון פסוקים כדי לבסס באופן חד-משמעי את הגלות והחורבן כסיבות האמיתיות למראה הגופני השלילי של היהודים. ניכר מטקסט זה עד כמה העסיקה את הפולמוסנים סוגיית הדימוי הוויזואלי של היהודי:⁶

ואם יאמר לך גוי אנו יפים כל כך ולא אתם, תאמר לו: קודם שחרב בית מקדשנו היינו יפים יותר, כמו שתמצא בדניאל, שנבוכדנאצר לקח חנניה מישאל ועזריה לשמשיה [=לשמש בעבודה זרה, ראו משנה עבודה זרה, ד, ד], ולא מצא באומתו יפים כמותם, וגם אמר ירמיה במגלת איכה: "בני ציון היקרים המסולאים בפז", "האמונה עלי תולע" [איכה ד, ב, ה], וכשחרב בית מקדשנו ניטל היופי, כמו שכתב ג"כ באיכה: "איכה נחשבו לנבלי חרש" וגו' [איכה ד, ב], ועתיד הקב"ה להחזיר לנו היופי, כמו שאמר בירמיה: "עוד אבנה ובניתי בתולת ישראל, עוד תעדי תופיך ויצאת במחול משחקים" [ירמיהו לא, ג].⁷

הסבר זה, כמו דברי רש"י, מציין במובהק כי הכיעור לא אפיין את היהודים מימים ימימה אלא מקורו בעונש החורבן, וכי בימי הגאולה ושיבת ציון "עתיד הקב"ה להחזיר לנו היופי". גישה זו, שזיהתה את הכיעור והכחות היהודיים עם עתידו של עם ישראל להיגאל ועם עליונותו על פני העמים האחרים הפכה לגישה היהודית השלטת באשכנז בימי הביניים.⁸ בליבה של הטענה מצויה תפיסה של "זמניות הכיעור היהודי" והתנערות מכלל אפשרות כי הכיעור היהודי הוא קדום ונצחי. טענה יהודית זו אף תואמת תפיסה נוצרית מקבילה, אשר ראתה גם היא בכיעורם של היהודי עונש שהוטל עליהם בשל דחייתם את משיחיותו של ישו.⁹

אחד הבולטים שבספרי הפולמוס באשכנז בימי הביניים הוא ספר "יוסף המקנא", המיוחס לר' יוסף אופציאל, אשר פעל בצפון צרפת באמצע המאה השלוש עשרה. כמו בספר ויכוח לעיל, גם יוסף המקנא מתייחס במפורש לכיעורו ולצבעו של היהודי בהשוואה לשכנו הנוצרי, ומבסס את הסבריו על פרשנות לטקסט המקראי. תוך שהוא מעבד לצרכיו את המילה האחרונה בפסוק, מציג בעל יוסף המקנא פירוש מרתק לפסוק מספר מלאכי:

"וגם אני נתתי אתכם נבזים ושפלים לכל העמים" [מלאכי ב, ט].¹⁰ א"ל: משומד אחד לה"ר נתן: אתם מכוערים יותר מכל אדם אשר על פני האדמה, ובני עמינו יפים מאד,

⁵ קטע זה מכתב היד של "ספר ויכוח תשובה למינים" מופיע כלשונו במהדורת ספר יוסף המקנא שערך יהודה רוזנטל. ראו: רוזנטל (1970), עמ' 95, הערה 1.

⁶ הפסוק המקורי קובע "שפלים לכל העם". השינוי מאפשר לפולמוסן לרתום את הפסוק כביטוי לשפלותו של עם ישראל ביחס לכל שאר העמים.

⁷ א"ל = אמר לו.

השיבו: אותן שויסקי שקורין פרונילש [= מיני שזיפים כהים] הגדלים בסנאים "בשיחים, ריבוי של סנה] איזה פרח היה בהם? א"ל: לבן. ופרח התפוח מהו? א"ל: אדום, א"ל: כך אנו מזרע נקי ולבן, לכך פנינו שחורים, אבל אתם מזרע האדום, מן הנדות, לכך אתם תארכם צהוב ומאדם. אבל הטעם: לפי שאנו בגלות, כמו שאמר בשיר השירים [א, ו]: "אל תראוני שאני שחרחרת, ששופתני השמש, בני אמי נחרו בי, שמוני נוטרה את הכרמים, כרמי שלי לא נטרתי", אבל כשנטרתי כרמי הייתי יפה מאד, כדכתיב: "ויצא לך שם בגויים ביופיך" [יחזקאל טז, יד].⁹

יוסף המקנא מציע הסבר חדש ויוצא דופן לשאלת צבעו של היהודי ביחס לגוי.⁸ בהשתמשו במשל בוטני צבעוני,³ מסביר הפולמוסן כי עורם הכהה של היהודים מעיד דווקא על טוהרם ו"לובנם" הפנימי, ואילו עורם הצהבהב של הנוצרים מעיד על פנימיות אדומה, כהה וטמאה. הטענה בטקסט היא שהיהודים שומרים על דיני נידה, וההימנעות מדם נידה מייצרת צאצאים כהים. הנוצרים, לעומתם, אינם שומרים על דיני נידה ולכן מולידים "בני נידות" שעורם צהבהב־אדמדם. הסבר זה מרתק ממגוון סיבות ועוד נעסוק בו בהמשך, אולם עיקר חשיבותו היא בהסבר הפיזיולוגי־רפואי־מוסרי שהוא מעניק לשאלת צבע עורם של יהודים וגויים. הוא מציג לראשונה את הכיעור היהודי כעדות חיובית למעשיו, ואת צבעו הבהיר של הנוצרי כעדות להפרת הדין המקראי בהקשרי נידה. ועם זאת, מהסיפא של דבריו ניכר כי בעל יוסף המקנא אינו חורג מהותית מהמרחב הפולמוסי שקדם לו. לאחר שהציע הצעה מרחיקת לכת וייחודית הוא סותר באחת את המשל הבוטני כהסבר ממשי לתופעה, וחוזר לפרשנות המסורתית, תוך התייחסות למובאה משיר השירים, שלפיה לפני הגלות היו היהודים יפים.

ניתוח הטקסטים שצינו לעיל מורה כי כולם תולים את סיבת הכיעור במצב העונש והגלות בו היהודים שרויים, וכי החורבן הוא הגורם לטרנספורמציה הגופנית שחלה במראם. הטיעון הקלאסי (הטיעון "המתגונן והנוח", כפי שמכנה אותו מלמד¹⁰) קובע כי טרם החורבן היהודים היו דווקא יפים, ומכאן שהגאולה ושיבת ציון צפויות להשיב להם את המראה הגופני החיובי. ביוסף המקנא אנו רואים, כאמור, את ניצניו של השינוי, ולראשונה מופיע הסבר החורג מהדפוס הקלאסי – היהודים כהים (ומכוערים) מכיוון שהם שומרים על דיני נידה. אולם בעל הספר ממחר לקבוע כי הסבר זה איננו הטעם האמיתי לתופעה, וחוזר אל

⁸ מסקרנת במיוחד העובדה כי הדובר המציג, כביכול, את השאלה לפולמוסן היהודי איננו גוי מלידה, אלא "משומד" (קרי, יהודי שהמיר את דתו). דווקא מי שנולד כיהודי והמיר דתו לנצרות קובע כי "בני עמנו יפים מאד" בעת שאתם, היהודים "מכוערים יותר מכל אדם אשר על האדמה". פרט זה ממחיש את ההיבט התיאולוגי של הדיון – העוסק בחורבן, עונש וגלות (אשר לדידו של המשתמד חולפים עם המרת דתו), ומרחיק את ההיבט הפיזיולוגי־ביולוגי שמציעה תיאוריית הנידה שבפי הפולמוסן היהודי.

⁹ ההקבלה בין ההתפתחות הבוטנית לבין הגוף האנושי הייתה מקובלת בחוגים רפואיים בימי הביניים. ראו: קפל (2007), עמ' 192.

הטיעון המקובל והמוכר. יחלפו עוד כמה עשורים וספר פולמוס אשכנזי אחר, ספר נצחון, יצעד את כבדת הדרך שיוסף המקנא נמנע מלצעוד.

ספר נצחון באשכנז: נטישת הטיעון המסורתי

ספר נצחון הוא אחד מספרי הפולמוס האנטי-נוצרי המפורסמים ביותר שנכתבו באשכנז.¹¹ הספר סוקר ביסודיות את המקרא ואת ספרי הבשורה בברית החדשה, וכן מסורות ומנהגים נוצריים, ומצייד את הקורא היהודי בטענות אנטי-נוצריות בחזקת "דע מה שתשיב". מקורותיו של הספר מגוונים, אולם אין עוררין על כך שיוסף המקנא הוא אחד מהם: ספר נצחון מביא לא פעם טיעונים ומובאות המזכירים מאוד את מקבילותיהם ביוסף המקנא, הקדום לו.¹² במרכז דיוננו במאמר זה ניצבת התייחסותו של ספר נצחון לצבע עורם של היהודים והגויים – סוגיה שניכרת בה אמנם השפעת יוסף המקנא, אך באותה עת גם בולטים בה חידושים רעיוניים הסוטים מהדיון המסורתי. וזהו לשונו של סעיף 238 בספר נצחון:

המינים שואלים ואומרים: למה רוב הגויים הם לבנים ויפים ורוב היהודים הם שחורים וכעורים? תשיב להם שזה נמשל לפרי, כשמתחיל לפרוח אז הוא לבן אבל כשגמר בישולו אז נעשה שחור כגון שליהן או פפלוים [שני מיני שזיפים, בגרמנית]. וכל פרי אשר אדום בתחלתו לכשנגמר אותו פרי אז יהיה לבן כגון תפוחים ואפרסקין. וזה עדות לישראל שהם טהורים מדם נידות ואין כאן שום אדם בראשונה, אבל הגויים שאינם מזהירים מנידות ובעלים בשעת ראיית דמיהן ויש אדם בראשונה לפיכך הפרי הבא ממנו, הם הבנים, הם לבנים. ויש להשיב עוד: הגויים חנפים ומשמישים את מטותיהן ביום ורואין פרצופים של ציורים יפים ויולדן דוגמתן, שנאמר "וייחמנה הצאן בבואן לשותות מן המקלות" [בראשית ל, לח-ל].¹³

במבט ראשון, הדמיון ליוסף המקנא הוא ניכר וההבדלים ביניהם בעיקר סגנוניים. המשל הבוטני חוזר על עצמו, כאשר הנמשל, הגורס כי דיני הנידה הם שעומדים בבסיס השוני בצבע העור וזה, זוכה לפירוט ולהסבר מפורש: הפרי במשל הוא פרי הבטן, אשר צבעו הוא תוצר של אופן קיום יחסי המין – התעלמות מדיני הנידה או שמירתם. כמו בספרות שקדמה לו, גם בעל ספר נצחון לא מנסה להפריך את הקביעה העקרונית כי היהודים מכוערים וכחים בעת שהגויים יפים, אם כי לראשונה מופיעה ההסתייגות כי מדובר ב"רוב" היהודים ו"רוב" הגויים. כמו כן, בספר נצחון צבעו של הגוי מוגדר לבן, ולא צהוב-אדמדם.

אולם גם אם במבט ראשון הדמיון בין שני הספרים הוא רב, יש הבדל עקרוני ניכר בין השניים: יוסף המקנא עדיין בוחר להדגיש, לאחר המשל הבוטני, כי הגלות היא-היא הטעם האמיתי לכיעור היהודי; ואילו בעל ספר נצחון זונח לחלוטין טענה זו. התעלמותו מהטענה הקלאסית משמעה נטישה של עקרון זמניות הכיעור, ועל כן היא מסמלת שינוי חד

באסטרטגיה הפולמוסית: אם המקור לכיעור היהודי אינו הגלות והעונש, אלא דווקא שמירת הנידה (המצווה על בני ישראל כבר בנדודיהם במדבר סיני¹⁴), אזי הכיעור הוא מאפיין יסודי ונצחי של עם ישראל מאז ולעולם – מאז התגבשותו כעם, ולעולמי עד. הכיעור היהודי הופך במופגן לביטוי פיזיולוגי נצחי לעליונות מוסרית ודתית על הגויים. אלו, מצידם, מפגינים ביופיים דווקא את שפלותם המוסרית והדתית – אי־שמירה על חוקי הנידה.

חוקרים קודמים של הטקסט, ובהם מלמד ודיויד ברגר, זיהו גם הם את ההימנעות של ספר נצחון מן הטיעון המסורתי של גלות וגאולה, אך לא הציעו כל הסבר היסטורי שיספוך אור על הסיבה לשינוי.¹⁵ מכאן שהשאלה בדבר מקור הגישה הפולמוסית החדשה נותרה עד כה ללא מענה מחקרי.

טענה חדשה: "ההטבעה האימהית"

השמטת הטיעון המסורתי בדבר הגלות והשפעתה על צבע גוף היהודים וכיעורם היא אכן יוצאת דופן ומעוררת תהיות, אולם היא איננה החידוש היחיד בדבריו של ספר נצחון בסוגיית צבע העור והפולמוס הבין־דתי. כמו יוסף המקנא, גם בעל ספר נצחון מביא בסיפא של דבריו, לאחר המשל הבוטני, הסבר אחר להבדל בין צבע עורם של יהודים וגויים. בניגוד ליוסף המקנא, שמספק את ההסבר המסורתי, ספר נצחון מציג טענה שונה בתכלית, הנוגעת להשפעה שיש למראות שרואים הגויים במהלך משגל על מראה צאצאיהם. וכך חותם בעל ספר נצחון את דבריו: "ויש להשיב עוד: הגויים חנפים ומשמשים את מיטותיהם ביום ורואין פרצופים של ציורים יפים ויולדין דוגמתן".¹⁶

תיאוריית ההטבעה האימהית (Maternal Impression), המשתקפת בדברים לעיל, הייתה תיאוריה נפוצה ומקובלת מאוד בימי הביניים. התיאוריה גרסה כי דימוי ויזואלי (ממשי או מדומיין) שרואה האישה בזמן קיום יחסי המין (או לעיתים, בזמן הריונה) משפיע על המראה הפיזי של התינוק שעתיד להיוולד לה. טענה "רפואית" קדומה זו נחשבה בימי הביניים אמת מדעית חוצת תרבויות. יש עדויות רבות לקיומה כבר בספרות יוונית העתיקה, בספרות מדרש יהודית, וכן בספרות רפואה ותיאולוגיה נוצרית.¹⁷

האמונה בהטבעה האימהית נשמרה מימי העת העתיקה ועד העידן המודרני.¹⁸ היא נתפסה כהסבר הן ל"איכותו" הכללית של מראה הילוד (יפה תואר או מכוער)¹⁹ הן להופעתם של סימנים ניטראליים לכאורה שהאם "הורישה" לצאצאיה בשל דבר מה שראתה: גובה, אופי, צבע עור, צבע עיניים, ואף סימני היכר ייחודיים דוגמת שומות וכתמי לידה. כלומר צבע עור כזה או בהיר וזה בתיאוריית ההטבעה האימהית להסבר נטורליסטי שלא העיד דווקא

* לסקירה מקיפה של הדוגמאות הרבות לתפיסת ההטבעה האימהית בעולם היווני הקדום ובספרות הנוצרית והיהודית ראו את ספרם של דוניגר וספינר (1998), וכן את בוסתן (2003), עמ' 311, 315.

על פגם או יתרון מוסרי בילד או באימו. להדגמה, אביא שני ביטויים מובהקים לתיאוריה חוצת-הדתות של ההטבעה האימהית: הראשון יהודי – מדרש תנחומא, והשני נוצרי – פירוש הירונימוס למקרא¹⁸:

מעשה במלך הערביים ששאל את רבי עקיבא: אני כושי ואשתי כושית וילדה לי בן לבן, הורגה אני, שזנתה תחתי. אמר לו: צורות ביתך שחורות או לבנות? אמר לו: לבנות. אמר לו: כשהיית עוסק עמה, עיניה נתנה בצורות לבנות וילדה כיוצא בהם. ואם תמה אתה בדבר, למד מן צאנו של יעקב, שמן המקלות היו מתייחמות, שנאמר: "ויחמו הצאן אל המקלות"¹⁹.

כעת אין זה מפתיע כי זהו טבען של יצורים ממין נקבה בזמן פעולת הרבייה: הצאצא שהן מייצרות הוא מאותו הסוג של הדברים שבהם הן מתבוננות או תופסות במחשבתן ברגע שיא להט התענוג המיני. דבר מסוג זה ממש מתואר על ידי הספרדים כמתרחש גם בקרב עדרי סוסים. ואף קווינטיליאנוס בתיאורו את המקרה שבו הואשמה אישה נשואה בכך שהולידה צאצא אתיופי, הביאה כראיה להגנתה את אשר תיארו לעיל כתהליך טבעי במסגרת התעברותו של צאצא.²⁰

במאה השלוש עשרה נידונה תיאוריית ההטבעה האימהית רבות בספרות המדעית הנוצרית.²¹ החיבורים שעסקו בה אף כללו הנחיות מעשיות לקהל הקוראים הנוצרי, כגון הימנעות מהצבת פרטי אמונות מסוימים בחדרי שינה. למיטב ידיעתי, ספר נצחון הוא דוגמה ספרותית יחידה לשימוש בטענת ההטבעה האימהית במסגרת פולמוס אנטי-נוצרי; וכטענה פולמוסית היא מעוררת סימני שאלה. אם מדובר במוסכמה רפואית המקובלת על הכול, אזי גם צאצאיה של אישה יהודייה יושפעו במראם ממה שראתה בעת שקיימה יחסי מין. סביר אפוא כי הטענה הזו לכשעצמה אינה מהווה טיעון פולמוסי, וכי יש לחשוף את הטענה האנטי-נוצרית המשתמעת ממנה. מלמד העלה אפשרות כי דווקא ההכרה באוניברסליות של האמת הרפואית הזאת היא שמסתירה את המסר המובלע בטקסט, כלומר שהטענה בדבר צבעם הכהה של היהודים נעוצה בעובדה שהאישה היהודייה שרויה בחושך בזמן משגל, לאור האיסור ההלכתי לקיים יחסי מין באור,² ועל כן ילדיה דומים לצבעו של החושך: שחור.²² לדעתי הסבר זה מאולץ: הטענה כי הַשְׁשָׁה היא בפני עצמה חפץ כהה חסרת תקדים בתפיסת ההטבעה האימהית בימי הביניים, מה גם שהמחבר אינו מציין כי כיעורם של היהודים מקורו בחושך דווקא.

מלמד טוען כי הטקסט מרמז למעשה על ביקורת נוספת כלפי הגויים. האמירה כי הם

¹⁸ מדרש תנחומא התגבש רק במאה התשיעית, אך מבוסס בחלקו של מקורות קדומים בהרבה ובהם אמורות של האמורא תנחומא מהמאה הרביעית. פירוש הירונימוס הוא מהמאה הרביעית.

¹⁹ "אמר רב הונא ישראל קדושים הם ואין משמשין מטותיהן ביום" [בבלי, נידה, יז ע"א].

"רואין פרצופים של ציורים יפים" היא בעיניו ביטוי לכך שהנוצרים אינם שומרים על איסור פסל ותמונה. טענה זו משכנעת יותר מהראשונה, אם כי השימוש בספר נצחון במילים "ציורים יפים", בניגוד ל"תמונות יפות" או "פסלים יפים", אינו מהווה חיוק משמעותי לדבריו. יחד עם זאת, גם טיעון זה אינו חף מקושי: גם אם נניח שמקור צבעם הבהיר של הגויים הוא ב"פרצופים של ציורים יפים" שהם עושים להם, כיצד הדבר מסביר את כיעורם של היהודים ואת עורם הכהה? כלום שמירה על איסור עשיית פסל ותמונה יש בה כדי לגרום לכיעור? נראה אפוא שגם הסבר זה מתקשה לספק מענה שלם להסבר השני והחריג שנותן ספר נצחון לסוגיית צבעם של יהודים וגויים בהתבססו על תפיסת ההטבעה האימהית. אולם נראה כי הבעייתיות הגדולה יותר בהצעותיו של מלמד היא בכך שהטענה בדבר הטבעה אימהית כמקור לצבע עורם של יהודים ונוצרים מייצרת קושי נרטיבי בטקסט. אם בעל ספר נצחון האריך בדיבורו בדבר השפעת טומאת הנידה על צבעו של היילוד (סביב המשל הבוטני), כיצד אפשר להבין את ההסבר החדש שמוסיף המחבר? האם ההטבעה האימהית היא הסבר חלופי להסבר הנתלה בדיני נידה (כפי שמציע מלמד בהקשר של קיום יחסי מין בחושך)?* או שמא אפשר להבין את התוספת שלו כחלק מתפיסה רעיונית אחידה ומקיפה יותר?

נמצאנו אפוא במבוכה מסוימת בדבר אחדותו הרעיונית של הטקסט בסעיף זה של ספר נצחון. גם אם אין עוררין על כך שבעל הספר אינו כופר בכך שהיהודים כהים ומכוערים ואילו הנוצרים בהירים ויפים, הוא אינו מספק לקוראיו הסבר חד־משמעי לכך. ספר נצחון מציע שני הסברים מנוגדים לכאורה. ההסבר השני מערער על הראשון, ואף בולט בזרותו בגייסו טענה מדעית־רפואית לפולמוס אנטי־נוצרי.

נסכם אפוא פרק זה בניסוח שני ההבדלים המהותיים שבין גרסת יוסף המקנא לגרסת ספר נצחון: האחד – השמטת ההסבר המקובל הגורס כי הכיעור והעור הכהה הינם חלק מעונש החורבן והגלות. האחר – הוספת הסבר חדש ולפיו הגויים מקיימים יחסי מין באור ורואים בשעת מעשה "ציורים יפים", ולכן ילדיהם יפים ובהירים. אנסה כעת להצביע על נסיבות היסטוריות או טקסטואליות שעשויות היו לתרום להופעתם של ההבדלים הללו.

* בהקבלה לכך שיוסף המקנא חיבר ברצף שתי טענות נפרדות וחלופיות: טענת הנידה וטענת הגלות.

ב. השמטת הטיעון המסורתי: אמנות המאה השלוש עשרה והופעת "הכיעור היהודי"

הופעתו של היהודי המכוער באמנות ימי הביניים

בפרק הקודם ראינו כי בעל ספר נצחון בחר להשמיט מדבריו לחלוטין את המענה המסורתי הקלאסי לשאלת מראם החיצוני של היהודים, המייחס את כיעורם לעונש הגלות. השמטה זו בולטת במיוחד נוכח העובדה שבספר יוסף המקנא, שהיה בוודאות רבה אחד ממקורותיו הספרותיים של ספר נצחון, המענה המסורתי מוצג באופן מובהק. בפרק זה אבקש להציע כיוון חדש להבנת הסוגיה: התבוננות בגישתו של ספר נצחון מבעד לתהליך שהתחולל באמנות האירופית באותה תקופה, ובמיוחד בשינוי באופן שהציגה את דמותם הפיזית של היהודים.

במחקר פורץ דרך המתחקה אחר שורשי הסממנים האנטי־יהודיים באמנות הנוצרית היטיבה שרה ליפטון (Lipton) להדגים את השינוי הרמטי שהתחולל בעיני הנוצרים בין המאה השתים עשרה למאה הארבע עשרה בדמותו ובדימויו הפיזי של היהודי.²³ לדבריה, עד המאה האחת עשרה לא היה באמנות המערבית כל הבדל בין דמויות יהודיות לנוצריות.²⁴ החל במאה האחת עשרה, דמות היהודי באמנות אופיינה בדרך כלל באמצעות סממני לבוש מובהקים (בעיקר "כובע יהודי", אך גם טלאים וסימני זיהוי אחרים). תופעה אמנותית זו קיבלה חיוזק משמעותי נוכח קביעתה של הוועידה הלטרטאנית הרביעית (1215) כי חובה על היהודים לשאת סימן זיהוי מלאכותי, נוכח היעדר כל סימן גופני טבעי המאפשר להבחין בינם לבין הנוצרים.²⁵

אליבא דליפטון, עד אמצע המאה השלוש עשרה היהודי אכן זוהה כ"אחר" המובחן משכנו הנוצרי בלבושו, אך דומה לו במראהו הפיזי, כך שבלא סממן לבוש ספק אם ניתן היה להבחין בין דמויות יהודיות ונוצריות ביצירות אמנות.²⁶ דוגמה מאלפת לכך היא ציור בן המאה השתים עשרה המתאר גירוש של יהודים מצרפת. מבחינה פיזיולוגית, היהודים בציור זהים לחלוטין לנוצרים. הסממן היחיד המסייע לצופה להבין מי הם היהודים המגורשים הוא הטבעות הצהובות המופיעות על בגדיהם. לדברי ליפטון, הדמות היחידה בציור שהיא בעלת פיזיונומיה שלילית אינה כלל דמותו של יהודי, אלא של משרת נוצרי המדרבן את היהודים המגורשים, שאפו הגרוטסקי מבטא את מעמדו החברתי הנמוך ולא את שיוכו האתני או הדתי.²⁷

אולם בערך במחצית המאה השלוש עשרה התחולל שינוי דרמטי. עקב תפוצתו הגוברת של מדע הפיזיונומיה²⁸ בקרב הוגים נוצרים והתרחבות השימוש בסגנון ריאליסטי באמנות

* פיזיונומיה – פסבדו־מדע המבקש להקיש ממראה פניו של אדם על אופיו.



איור 1. גירוש היהודים מצרפת, 1182

Grandes Chroniques de France 1182

הנוצרית החלה דמותו של היהודי באמנות ללבוש מאפייני כיעור פיזיולוגיים מובהקים (עור כהה, אף עקום וכו').²⁸ יתרה מכך, באותה תקופה ממש דמותו האמנותית של הנוצרי-האירופי הלכה והתגבשה כלבנה במובהק^{*} ואילו צבע העור השחור הפך לסמן אמנותי שלילי ולמאפיין מובהק של מי שנתפס כ"אויב הנצרות", כגון יהודים.²⁹ דוגמה לכך מופיעה בציור שלהלן, המתאר את המפגש של ישו עם שופטיו היהודים, ובראשם הכהן הגדול כיפא: ישו הוא בבירור בעל העור הלבן ביותר, ואילו היהודים סביבו מייצגים רמות שונות של עור כהה וסימני כיעור (במיוחד – אפים מעוותים).

השינוי האמנותי שחל במחצית המאה השלוש עשרה נשא בחובו כמה משמעויות. ראשית, הטענה כי היהודי נושא תכונות גופניות ייחודיות מבטאת ניצנים של תפיסת גזע אשר הובילה לספקות מצד נוצרים באשר ליכולתם של מומרים לעבור שינוי מהותי לאחר שהמירו את דתם והוטבלו לנצרות.³⁰ שנית, ההבדל הפיזיולוגי בין יהודים ובין "יהודים נוצרים" (כגון ישו והשליחים) מאמץ למעשה את העיקרון שקיבלו היהודים, ולפיו אירוע היסטורי מסוים הוא שהוביל למראם הכעור: מה שהיהודים ראו כתולדה של הגלות והחורבן ייחסו הנוצרים להתכחשות היהודים לישוע.

^{*} קאווינס (2008, עמ' 22) מייחסת את התגבשות הזהות העצמית הלבנה של הנוצרים במאה ה-13 למפגשים ההולכים וגוברים של נוצרים עם אוכלוסיה כהת-עור מוסלמית.

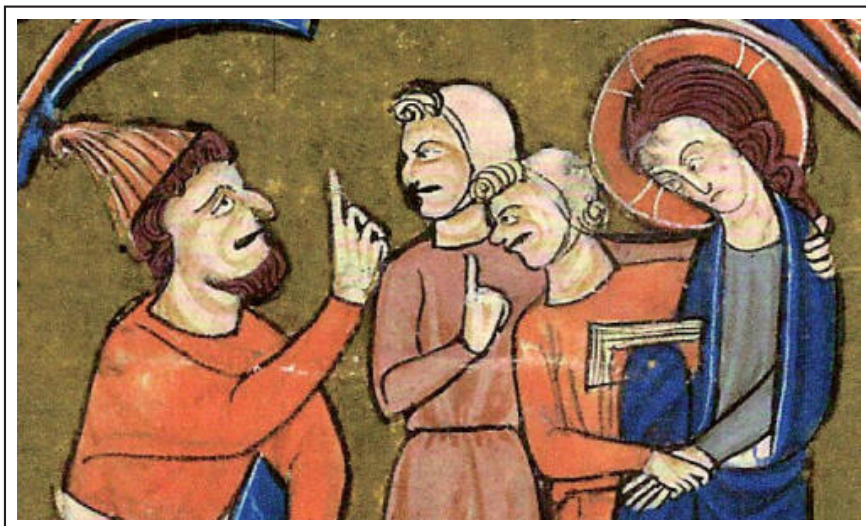


איור 2. ישו מובא בפני כיפא, בערך 1275
Salvin Hours, ca. 1275, London, British Library

השינוי שחל באמצע המאה השלוש עשרה באופן ייצוגו הפיזיולוגי של היהודי הגיע לשיאו בתקופת התגבשותו של ספר נצחון. בד בבד, התגבשותה של תפיסה אמנותית המאפיינת את הנוצרי בעור לבן במובהק עשויה הייתה להעצים את הפולמוס בדבר הסיבות התיאולוגיות להבדל הפיזיולוגי בין יהודים לנוצרים בצפון אירופה.

צבע עורו של ישו הנוצרי וחולשת הטענה בדבר זמניות הכיעור
להערכת, גורם מפתח אמנותי שעשוי היה לתרום יותר מכול לגיבושה של הטענה הפולמוסית החדשה בדבר המראה הפיזי של היהודים והגויים הוא לא אחר מאשר היהודי המפורסם ביותר בעולם הנוצרי – ישו. החל המאה השלוש עשרה, דמותו, כמו זו של נוצרים אחרים, מובחנת באופן בולט מדמויותיהם של יהודים, והוא מוצג כיפה תואר ובהיר עור. מעניין לראות כי דווקא מתוך המענה היהודי הקלאסי הקובע כי כיעורם ועורם הכהה של היהודים יחלפו עם בוא המשיח והגאולה, הטענה הנוצרית כי ישו הוא המשיח ומבשר הגאולה גוזרת כי עם הופעתו היה על עם ישראל לקבל שוב מראה לבן ויפה. הייצוג האמנותי של ישו וחסידיו כיפים ובהירים, ושל היהודים האחרים בני זמנם ככהים ומכוערים, נושא בחובו אפוא טענה פולמוסית נוצרית משתמעת שלפיה "היהודים החדשים" (=הנוצרים) הם "ישראל האמיתי". מכאן שבראייה הנוצרית, לובן גופו ויופיו של ישו מוכיחים כי הטענה היהודית הקלאסית בדבר שלמות הגוף עם בוא המשיח אכן התקיימה: אלא שהיא התקיימה רק בגופם של המאמינים במשיחיותו של ישו ובכך שהגאולה כבר הושגה. אפשר שהדימוי

האמנות הנוצרית רותם למעשה לצרכיו את הטענה היהודית המסורתית בדבר מקור צבע העור הכהה והפך אותה לכלי ניהול. האמנות הוויזואלית הנוצרית ומסריה לא היו זרים לציבור היהודי בימי הביניים (אם מבחירה ואם מאונס*), כך שבעיניים יהודיות ההמתנה למשיח כמי שבאמצעותו יקבלו שוב את עורם הלבן הפכה לנטל המחייב עדכון, שינוי והחלפה.



איור 3. תווי הפנים של הדמויות היהודיות המקיפות את ישו בולטים לשלילה

Salvin Hours, c.1275, London, British Library

האפיון הפיזיולוגי של יהודים בני זמנו של ישו כמכוערים וכהי עור הציב אפוא אתגר משמעותי בפני יכולתם של היהודים לשמר את התפיסה האפולוגטית הקלאסית של זמניות הכיעור, שלפיה היהודי הוא יפה ובהיר מיסודו, אולם בשל עונש בר חלוף הקשור לחורבן ולגלות הוא עוטה מראה כהה ומכוער. הקושי נעוץ בכך שעל-פי תפיסה קלאסית זו לא יכולה להתאפשר נקודת זמן בה מתקיימים יהודים כהי-עור ובהירי-עור יחדיו.² מכאן,

* המפגש היום-יומי עם האמנות הנוצרית התקיים במרחב העירוני הציבורי. נוסף לכך, החל מהמאה השלוש עשרה נכפה על יהודים להאזין לדרשות שנשא אנשי דת נוצרים, הן בבתי הכנסת הן בכנסיות (הנחיה שמוסדה בבוליה מטעם האפיפיור ניקולאס השלישי בשנת 1278). ההיכרות עם האמנות הנוצרית נבעה גם מתחומי פרנסה ומסחר שיהודים עסקו בהם. ראו: שצמילר, 2013.

² לאור הדיכטומיות של תפיסת "זמניות הכיעור", על כלל היהודים בני זמנו של ישו להיות בהירי עור, הואיל וחיו לפני חורבן בית שני והגלות שבעקבותיה, או לחילופין – כהי-עור, הואיל וחיו לאחר חורבן בית ראשון ולפני בוא המשיח והגאולה.

שהבחנה פיזיולוגית בין ישרו לבין היהודים בני תקופתו חייבה את היהודים לגבש הסבר חדש שיתלה את הסיבה לכיעורם בגורם שאינו החורבן והגלות וידחה, כמובן, את ההסבר הנוצרי. אם אכן ישרו היהודי היה לבן ויפה ושונה מהיהודים לפני החורבן שהיו כהים ומכוערים, אזי המענה הפולמוסי המתבקש הוא זקיפת מראהו של ישרו דווקא לחובתו. לשם כך יש לזנוח את ההסבר הנוגע לחורבן ולגלות וליצור קישור חדש בין גוף בהיר למגרעות נפש – ולחלופין, בין גוף כהה ומעלות נפש. המענה היהודי למציאות החזותית החדשה נטל את העוקץ מההיגיון האומנותי הנוצרי תוך רתימת מראהו הפיזי של המשיח הנוצרי כראיה למגרעותיו של ישרו. דרך אפקטיבית לעשות כן הייתה לעמת את הטענה האמנותית הנוצרית עם ההאשמה היהודית האנטי-נוצרית הוותיקה והנפוצה בימי הביניים: זיהויו של ישרו כבן נידה.³¹

הטענה כי מריה אם ישרו הייתה בניתה בעת שהתעברה קדומה ונפוצה מאוד בעולם היהודי (ואף המוסלמי).³² טענה זו וכינויו של ישרו "בן נידה" מופיעים באופן בוטה וברור כבר ב"ספר תולדות ישרו", חיבור אנטי-אוונגליוני מהמאה התשיעית, והם חוזרים ומופיעים דרך קבע בכתובות ובפיזטים אשכנזיים החל במאה השנים עשרה.³³ העיסוק בטומאת גופה של מריה איננו זר גם לספרות פולמוס כספר נצחון עצמו.³⁴ לענייננו חשוב אף להדגיש כי לא זו בלבד שהכתובות והפיזטים האשכנזים כינו את ישרו בן נידה, הם זיהו כבני נידה גם את ממשיכי דרכו – קרי, הנוצרים ככלל.³⁴

המהלך שמבצע בעל ספר נצחון מסית אפוא את ההסבר להבדלים בצבע העור מאפולוגטיקה הנוגעת לעונש, לחורבן ולגאולה להסבר המתבסס על שמירת הנידה. כך משיג הפולמוסן הישג כפול: הוא זונח את הבסיס התיאולוגי הרעוע שבייחוס הכיעור הזמני לגלות וקובע כי היהודי שומר המצוות היה מאז ומעולם כהה ומכוער (וצפוי להיות כזה לעד) משום שכיעורו הוא עדות למעלתו המוסרית; והוא מבסס את הטענה בדבר טומאתם של מריה אם ישרו ושל בנה, משום שרק בני נידה הם יפים ובעלי עור בהיר. תהליך זה מבטא שיטת התגוננות חדשה שנקטו פולמוסנים יהודים אל מול האשמות נוצריות: קבלת הנחתם של הנוצרים כי יהודים הם בעלי חזות כהה וחולנית, תוך ייחוס תכונות תיאולוגיות ומוסריות חיוביות למאפיינים חיצוניים אלה.³⁵ יתרה מכך, ייחוס ההבדל בצבע העור להתנהגות אנושית בתחום האישות (ולא לגזירה שמיימית), הוא גם שמאפשר להבין את שימוש בעל ספר נצחון במילים "רוב היהודים" ו"רוב הגויים" אשר עשוי להתפרש כביקורת פנימית מרומזת על התנהגות פסולה בקרב מקצת היהודים.

גם אם האמנות הנוצרית לא הייתה הסיבה הישירה לגישתו הייחודית של מחבר ספר

³¹ למשל, ספר נצחון מכנה את רחמה של מריה "אותו מקום הסרוח", ומוכרות עדויות נוספות לביטויי טומאה בגופה של אם-ישרו. ראו: קפל (2007), עמ' 129.

נצחון, הרי במרחב האמנות הוויזואלית של סוף המאה השלוש עשרה וראשית המאה הארבע עשרה הטיעון האפולוגטי המסורתי שירת בעיקר את הנרטיב הנוצרי, ולא את זה היהודי. השמטת טיעון זה והחלפתו בעוגן פרשני מוצק ואל-זמני התולה את צבע עורו של אדם בהקפדתם של הוריו על דיני נידה עשתה אותו כלי שימושי בידי פולמוסן יהודי, אשר ביסס את הטענה היהודית בדבר היות ישו והנוצרים בני נידה דווקא על המאפיין שהם עצמם מעריכים כיתרון – יופיים וצבע עורם הבהיר.

ג. הוספת הטיעון החדש: הטבעה אימהית ככלי בשירות פולמוס טומאה וטהרה

לאחר שעמדנו על הנסיבות שתדמו להשמטת הטענה הקלאסית שייחסה את הכיעור היהודי לחורבן ולגלות, עלינו לבחון את התוספת הייחודית של בעל ספר נצחון לדיון בדבר ההבדל הפיזיולוגי בין יהודים ונוצרים: הטענה שהייתה מקובלת בימי הביניים ולפיה לעצמים הנגלים לעיניה של אישה במהלך קיום יחסי מין יש השפעה על מראהו של הוולד. תוספת זו מעלה תהיות רבות באשר למקומה ולשימוש בה כטקסט פולמוסי.

בפרק זה אבקש לטעון כי התוספת בדבר ההטבעה האימהית אינה סותרת את שנאמר לפניו, במשל הבוטני, אלא דווקא תורמת וממשיכה את הרעיון בדבר דיני נידה וטהרה. אבקש להראות כי ההיבט הפולמוסי שבתוספת זו איננו, כפי שסבור מלמד, ברמיזה כי ילדים יהודים נולדים כהים מכיוון שאינם מביטה בחשכה, אלא דווקא בניגוד שבין תפיסת ההטבעה האימהית הנוצרית למסורת ההטבעה האימהית ביהדות.

"ברייאת דנידה" והקשר בין תשמיש באור יום לצבע עור לבן

נשוב ונתבונן בדבריו של ספר נצחון בהקשר של ההטבעה האימהית: "הגויים חנפים ומשמישים את מיטותיהם ביום ורואין פרצופים של ציורים יפים ויולדין דוגמתן". בקריאה ראשונה, וכפי שעולה גם מפרשנותו של מלמד,³⁶ מדובר באמירה אחת – קרי, האור שבחדר הוא שמאפשר לראות ציורים במהלך קיום יחסי המין. אולם, כפי שכבר ציינתי לעיל, יש קושי מסוים בטענה ההופכית המשתמעת, ולפיה ילדי היהודים כהים בגלל חשכת החדר. למעשה, נראה כי בקטע זה משולבים שני הסברים שונים לצבע עורו של הוולד: האחד – קיום יחסי המין באור יום, והאחר – התבוננות ב"ציורים יפים". הרעיון הקושר בין תשמיש לאור יום וצבע עור אדמדם של היילוד מופיע כבר בתלמוד. * עם זאת, נותרת בעינה השאלה: מה בין קיום יחסים באור להולדת ילדים לבנים?

* בתלמוד (בבלי, ברכות נט ע"ב) מיוחס צבעם האדמוני של תושבי בבל לכך שהם מקיימים יחסי אישות באור

התשובה לשאלה זו מקבלת מענה באחד הטקסטים ההלכתיים הבולטים והמשפיעים בקרב חכמי הלכה אשכנזים בימי הביניים: ברייתא דנידה. טקסט זה, אשר מקורו ככל הנראה במאה השישית,³⁷ מזכיר לראשונה על ידי הוגים יהודים באשכנז במאות השתים עשרה-שלוש עשרה.³⁸ השפעתו ניכרת בספרות הלכה באשכנז, למשל ב"ספר הרוקח" שכתב ר' אלעזר מזורמס. עמדתו של ברייתא דנידה בכל הנוגע לדיני נידה ואישות קפדנית במיוחד,³⁹ ויש לה תרומה לגישה המחמירה בסוגיות טהרה בכלל ונידה בפרט בקרב קהילות אשכנז.⁴⁰ בברייתא דנידה מופיעים הדברים המרתקים שלהלן, המאירים באור חדש (תרתי משמע) את הסוגיה:

האיש אינו רשאי לשמש את אשתו לא לפני השמש ולא כנגד מאורו של ירח ולא לפני הכוכבים. כנגד השמש למה? שמא תתעבר באותו הלילה ויצא בנה ביד אחת ולא עוד אלא שהיא גורמת לו ומלבישתו לבן. ואיזהו לבן? זה הבהרת.⁴¹

הטקסט מדגיש את האיסור התלמודי המוכר בדבר איסור יחסי מין באור, אולם מוסיף קישור בין יחסי מין באור יום לבין "לובנו" של הצאצא. היילוד אשר הוריו קיימו יחסים לאור יום יסבול, לטענת ברייתא דנידה, מעור לבן ("מלבישתו לבן") אשר יתבטא במחלת עור – בהרת. מדובר בעדות חשובה במיוחד הואיל והיא מאפשרת לנו לראשונה לקרוא את דברי ספר נצחון על הגויים המקיימים יחסים באור לא כהקדמה לכך שהם "רואים ציורים יפים" אלא כביטוי עצמאי לכך שצאצאי הגויים הם לבנים, ולא רק זאת, אלא גם שלובנם אינו יתרון כי אם ביטוי לחולי.

המובאה לעיל והקישור שהיא מבצעת בין יחסי מין באור יום לצבעו הלבן של הצאצא מחזקים את הסברה כי ספר נצחון אכן הושפע מברייתא דנידה. חיבור הלכתי זה יסייע לנו להלן גם בביאור חלקה השני של התוספת, הנוגע להטבעה האימהית, באמצעות תיאור יהודי מסקרן של האופן שבו מראה ויזואלי משפיע על צאצאיה של אישה יהודייה.

גרסת ההטבעה האימהית היהודית: מרכזיותו של מצב הטהרה

ראינו בפרק הראשון כי לאמונה בדבר הטבעה אימהית יש יסודות הן בטקסטים יהודיים הן בחיבורים נוצריים. אך מבט מדויק יותר מגלה כי הגישה היהודית והגישה הנוצרית בהקשר זה אינן זהות. ההוגים הנוצרים מתארים במפורש את סוגיית ההטבעה האימהית

יום: "האי דגיתורי [=הם אדמוניים] משום דמשמשי ביממא [=שמשמשים מיטתן ביום]. ומפרש רש"י: "לפיכך בניהן אדומין כאדמומית היום". יתכן כי גרסת יוסף המקנא המייחסת לגוי צבע עור "צחוב-מאדם" שואבת אף היא ממובאה תלמודית זו.

כמציאות ביולוגית אוניברסלית הנוגעת לכל אישה, ואילו העיבודים היהודיים לאמונה זו קושרים את דבריהם לדמויות שהן – במפורש או במשתמע – מחוץ לחברה היהודית: מלך הערביים,⁴² כושי שנשא כושית,⁴³ או מטרוניתא ומלך.⁴⁴ האם עלינו להסיק מכך כי הוגים יהודים לאורך הדורות סברו כי תופעת ההטבעה האימהית פוסחת על בנות ישראל? לדעתי התשובה לכך שלילית. עקרון ההטבעה האימהית מילא תפקיד חשוב בהגות היהודית, אולם הדגש שבו הוסט מהדיון בהתרחשויות בזמן יחסי המין עצמם למצב הטהרה שהאישה שרויה בו בהכנה ליחסי אישות.

שורשי התפיסה היהודית בדבר ההטבעה האימהית מצויים כבר בתלמוד. במסכת ברכות מסופר כי ר' יוחנן יפה התואר נהג לשבת מחוץ למקווה הטהרה כדי שבנות ישראל החוזרות מטבילתן יראו אותו ואת יופיו וכך יולידו צאצאים יפים וחכמים כמותו.⁴⁵ סיפור זה ממחיש את המקום החשוב שמייחסת ההלכה היהודית למצב הטהרה שנשים החוזרות מטבילה מצויות בו, ולהשפעת המראות הנגלים להן באותה עת על מראה היילוד. רענן בוסתן אף קבע בהקשר זה כי לעומת הספרות היוונית והנוצרית שעסקה בהטבעה האימהית, הספרות הרבנית נטתה להתבונן בתיאוריית ההטבעה האימהית מבעד העדשה של הלכות טהרה.⁴⁶ גם בסוגיה זו ברייתא דנידה מספקת לנו זווית ראייה חשובה.

חלק ממהדורות ברייתא דנידה כוללות נספח ובו סיפור לידתו הפלאית של ר' ישמעאל – אחד הסיפורים יוצאי הדופן בשאלת ההטבעה האימהית בהגות היהודית, וכזה המתאר הורים יהודים בבירור. סיפור זה, כפי שהראה בוסתן,⁴⁵ הופיע בימי הביניים במגוון גרסאות ומסורות שונות. הסיפור עוסק בהוריו של התנא ר' ישמעאל, אשר לא הצליחו להביא לעולם בן חי והחליטו להקפיד תורה על דיני נידה וטהרה. אימו של ר' ישמעאל יצאה לטבול במקווה טהרה, ובצאתה ממנו ראתה חזיר. היא מיהרה לחזור אל בית הטבילה וטבלה שנית. הפעם ראתה בצאתה מצורע, וחזרה שוב לבית הטבילה. וכך שוב ושוב, בין שבע לארבעים פעמים (בהתאם לגרסה), נתקלה בדמות "טמאה" כלשהי וחזרה לטבול. בסופו של דבר החליט הקב"ה לסייע לה ושלח את המלאך גבריאל לעמוד מחוץ לבית הטבילה. ראתה אימו של ר' ישמעאל את המלאך יפה התואר, חזרה לביתה ושכבה עם בעלה. בנה שנולד לה, ר' ישמעאל, דמה במראהו למלאך גבריאל.⁴⁶

⁴² ספר המוסר (1973), עמ' קעא: "וכבר הביאו מההיא מטרוניתא שילדה בן שחור והיתה היא והמלך לבנים ופיס עד מאד [...] ובדקו ומצאו צורות שחורות במשכיות אותו החדר ששמשו בו ואמרה כי היא היתה מסתכלת באותן צורות ומהרהרת בהן בעת החיבור". חשוב להדגיש כי ספר זה נכתב בראשית המאה החמש עשרה, והוא מאוחר לאכן לספר נצחון ישן, אולם הוא מחזק את הטענה כי הסיפורים על הטבעה אימהית מתייחסים ככלל לגויים.

⁴³ "רבי יוחנן הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי דטבילה, אמר: כי סלקן בנות ישראל ואתיין מטבילה מסתכלן בי, ונהוי להו זרעא דשפירי כותי [=רבי יוחנן, שהיה רגיל ללכת ולשבת ליד שערי הטבילה, אמר: כאשר עולות בנות ישראל ובאות מטבילה, הן מסתכלות בי, ויהיה להן זרע שיפה כמוני]" בבלי, ברכות כ ע"א.

בוסתן זיהה בסיפור סימנים רבים לפולמוס אנטי־נוצרי, כשסוגיית הטהרה אל מול "בן הנדה" היא אחד מהם.⁴⁶ התעברות אימו של ר' ישמעאל במצב שבו היא הייתה באופן מופגן בטהרה מדגישה את הניגוד למריה אם ישו שלפי הגרסה היהודית המסורתית והאנטי־נוצרית הייתה בניתה בעת התעברותה.⁴⁷ בנוסף להיבט הפולמוסי אבקש להצביע על סוגית ההטבעה האמיתית העולה מן הסיפא של הסיפור: המראָה שרואה האישה לאחר טבילתה (במצב טהרה) הוא שמשפיע על מראה היילוד. ספרות ההלכה האשכנזית במאה השלוש עשרה גזרה מסיפור אימו של ר' ישמעאל משמעויות כוללניות באשר לתפיסת ההטבעה האימהית הנוגעות לטהרתה של אישה לאחר טבילתה. בהתייחסותו לדיני נידה קובע ספר הרוקח של ר' אלעזר מוורמס כך:

כל אשה שטבלה ופגע בה כלב ושמש' עם בעלה בניה מכוערין ופניהם דומין לכלב. פגעה בחמור יהא טפשינ כלבב החמור. אלמד לך לידע במי פגעה. כל אשה שבניה הולכים ואוכלין בשוק אמו פגעה בכלב. והרוק יורד על זקנו ולשונו נפסק מלדבר אמו פגעה בחמור. ואם אין ממש בדבריו ומשכח לימודו אמו פגעה בעם הארץ. ואם בנה נאה ודיבורו נאה ולומד הכל אמו פגעה בסוס.⁴⁸ מי שאינה זהירה בנדתה קוברת בניה ובעלה המשמש עם הנדה בניה לוקין בצרעת. המשמש לאור השמש כנגד השמש בניה לוקין בבהרת [...] מעשה באלישע כהן גדול שלא היו בניו מתקיימין מפני שלא היתה אשתו מי שפוגעה כשעולה מן הטבילה וכו'. עד שפגע בה מטטרון שר הפנים ושמשה עם בעלה בשמח' ונתעברה את ר' ישמעאל והיה דיוקנו דומה לו.⁴⁹

ר' אלעזר מוורמס קובע כי דמותו של יילוד נגזרת מהמראה שרואה אימו בצאתה מהמקווה. הדיון ההלכתי אינו עוסק כלל בשאלה מה רואה האישה במהלך יחסי המין (או בדרכה אל הטבילה). הטקסט כולו מתמקד בפרק זמן ייחודי וקריטי שבו האישה מצויה בטהרה לאחר צאתה מהמקווה. גישה זו ממחישה היטב כי מה שנגלה אל האישה יכול להיות בעל מראה שלילי (חזיר, מצורע) כשם שהוא יכול להיות אטרקטיבי ומעורר תשוקה. בהקשר של דיוגנו, מעניין לראות את ההקשר הטקסטואלי של הלכה זו בספר הרוקח: הדיון פותח בהסבר על השפעת המראות הנגלים אל האישה שטבלה על הצאצא, חותם באזכור קצר של דמותו של המלאך גבריאל שהתבטאה במראהו של ר' ישמעאל – ובאמצע:

⁴⁶ טענתו של בוסתן כי הסיפור מכיל מטען פולמוסי אנטי־נוצרי עז מתבססת על מקבילות רבות בינו לבין סיפור הבשורה למריה על ידי המלאך גבריאל. דמותו של ר' ישמעאל מתוארת באופן על־אנושי ומלאכי, מעין מקבילה יהודית לדמותו של ישו. ההקבלה מתחזקת עוד משום שבסיפא של הסיפור ר' ישמעאל מת מוות בייסורים כאחד מעשרת הרוגי מלכות, ואחר כך משמש מעין מושיע ומכפר קולקטיבי על חטאי ישראל בגן עדן. ראו: בוסתן (2003), עמ' 308.

⁴⁷ התייחסות מוזרה זו של ספר הרוקח לתוצאות ההתבוננות בסוס היא אניגמטית ואינה ברורה לחוקרים. ראו: בוסתן (2003), עמ' 321.

הקביעה המבוססת על ברייתא דנידה (המופיעה כאן באופן תלוש למדי) כי "המשמש לאור השמש כנגד השמש בניה לוקין בבהרת". הצימוד הטקסטואלי ההדוק בספר הרוקח בין סוגיית העור הבהיר, שהוא תוצאה של תשמיש לאור יום, לבין ההטבעה האימהית המשפיעה על מראהו הפיזי של היילוד, הוא בדיוק אותו צימוד שנתקלנו בו בספר נצחון.

טיעון ההטבעה האימהית כהמשכו של המשל הבוטני בספר נצחון

דיונו של ספר נצחון בשאלת צבע עורם של יהודים וגויים איננו פשוט לקריאה כיחידה אחת אחידה. כבר ראינו כי המשל הבוטני שבראשית הטקסט מציג את שמירת דיני הנידה כסיבה המפורשת להבדל הפיזיולוגי בין יהודים וגויים: היהודים כהים משום שהם שומרים על דיני נידה, והגויים לבנים משום שאינם שומרים עליהם. אולם התוספת שבאה לאחר המשל הבוטני – ההתייחסות להטבעה האימהית – נראית בעייתית מבחינה פולמוסית. ובמיוחד, היא מעמידה קושי נרטיבי אל מול החלק הראשון, הואיל ונראה כי היא מייצרת הסבר חלופי לזה המתמקד בדיני נידה. עם זאת, אל לנו לשכוח כי ספר נצחון הוא תוצר של ההווה הגרמנית-אשכנזית שבה צמח, שבה העיסוק ההלכתי בדיני נידה וטהרה היה מחמיר וקפדני. אך טבעי כי נדבכיו השונים של עיסוק הלכתי זה יבואו לידי ביטוי בכתיבה הפולמוסית בספר. השפעתם של ברייתא דנידה בכלל ושל הסיפור על התעברות אימו של ר' ישמעאל בפרט על ספר נצחון מסייעת להבין את ההקשר שבו הספר מציג את טענותיו, ומכאן אף את הטיעונים עצמם.

אני סבור כי המשמעות הפולמוסית שבאזכור ההטבעה האימהית כדרכם של גויים להוליד צאצאים לבנים אינה חורגת מההסבר שנותן המשל הבוטני, אלא מרחיבה אותו. הימנעותם של הגויים משמירה על דיני טהרה בנידה היא שמביאה להולדת צאצאים בהירי עור. הדבר מצוין במפורש במשל הבוטני, ובמשתמע באופן שבו תפיסת ההטבעה האימהית הנוצרית מעומתת עם זו היהודית: ההטבעה האימהית היהודית היא תוצר של מצב טהרה ייחודי שהיהודייה החזרת מטבילה שרויה בו,⁴⁹ ואילו ההטבעה האימהית של הגויים היא תוצר של מצב התאוה שהנוצרייה שרויה בו בעת קיום יחסי מין.

ההבדל בין היהודייה לנוצרייה בהקשר זה חוזר ונוגע בדיני נידה וטהרה. היהודייה, השומרת על דיני הטהרה והטבילה, מולידה צאצאים כהים – כפי שהמשל הבוטני כבר ציין במפורש. הנוצרייה, לעומתה, שבלאו הכי אינה שומרת על דיני נידה, נגזר עליה להוליד צאצאים בהירים, חולניים (בהרת), המושפעים ממצב תאוות – בדומה לתינוקה הלבן של מריה שהתעברה בנידתה, לכאורה. במילים אחרות – התוספת של בעל ספר נצחון נועדה להציג ניגוד בין יהודים לנוצרים; אולם ניגוד זה אינו טמון בהבדל (שהציע מלמד) בין מה שרואה הנוצרייה למה שרואה היהודייה בעת משגל (ציורים יפים או חשכה), אלא באופן

שבו מעשיהן של היהודייה ושל הנוצרייה משפיעים על מראה הצאצא: שמירה על טהרה ודיני נידה מול התעלמות מדיני נידה וקיום חיי פריצות ותאוה.

מכאן שסעיף 238 בספר נצחון, מתחילתו ועד סופו, עוסק בנידה ובטהרה. זהו הבסיס להסבר בדבר הבדלי הצבעים בין היהודי הכהה לגוי הבהיר. וזה גם האמצעי שנוקט הפולמוסן היהודי כדי לנגח את הנוצרי על התעלמותו מהחובה המקראית לקיים חוקי נידה. מחבר ספר נצחון, המושפע מסביבתו האשכנזית-גרמנית, עיבד את טקסט ספר יוסף המקנא שמקורו צרפתי, ובתוך כך שם דגש פרשני ופולמוסי על היבטי הנידה והטהרה והשתמש ברעיונות העולים מברייאת דנידה ככלי במאבק האנטי-נוצרי.

סיכום

בסוגיה אחת לפחות לא היו היהודים והנוצרים בימי הביניים חלוקים ביניהם: היהודים הם כהי עור ומכוערים והנוצרים הם בהירי עור ויפים. סוגיה זו זכתה להתייחסות גם בספר נצחון; אולם דווקא לאור הסתמכותו הרבה על חיבור אשכנזי קדום יותר (יוסף המקנא), ההבדלים בין שני החיבורים מחייבים אותנו לתהות על מקורם. במאמר זה ביקשתי להראות כי בגרסת ספר נצחון חלו שני שינויים משמעותיים בסוגיה זו, וכי ייתכן מאוד כי זמנו ומקומו של הספר תרמו להיווצרותם של שינויים אלו.

הפרש הזמנים בין יוסף המקנא (אמצע המאה השלוש עשרה) לספר נצחון (סוף המאה השלוש עשרה-תחילת המאה הארבע עשרה) מקביל לשינוי הדרמטי שחל בייצוג גופו של היהודי באמנות הנוצרית. שינוי זה השליך בין השאר על ייצוגו החזותי של ישו כבהיר עור ועל ייצוגם של דמויות יהודים ככהי עור, ייצוג אשר ביטא מסר תיאולוגי אנטי-יהודי מובהק. מציאות חדשה זו ייתכן שתרמה לזניחת הטענה בדבר זמניות הכיעור, ולנקיטת עמדה פולמוסית חדשה המייחסת לכיעורו של היהודי יתרון נצחי. עמדה זו גרסה כי היהודי היה תמיד כהה ומכוער, הואיל ורק כך ניתן היה לתת מענה פולמוסי לטענה האמנותית-תיאולוגית הנוצרית כי ישו היה לבן ואילו היהודים בני תקופתו שדחו את משיחיותו היו כהים ומכוערים. טקטיקה פולמוסית זו הפכה את גופו הלבן של ישו להוכחה לכאורה לטענה כי הוא בן נידה, ואפשרה לייחס לו ולאִימו תכונות פיזיולוגיות ומוסריות שליליות.⁵⁰

ברייאת דנידה סייעה בהבנת מקורו האפשרי של השינוי השני שערך בעל ספר נצחון בדברי ספר יוסף המקנא. התוספת התמוזה העוסקת בהטבעה אימהית אשר מובילה לצאצאים לבנים בקרב הגויים מרמזת על הקשרים יהודיים העולים מהספרות ההלכתית שהייתה נפוצה באשכנז. סוגיית הנידה והטהרה, שאפיינה במובהק את החברה האשכנזית-גרמנית, השתלטה אפוא לגמרי על טענות הסעיף שבו דנתי מספר נצחון.

הסוגיה הפולמוסית שנידונה במאמר מזמנת הצצה אל עולם דימויים מרתק של תפיסת "האחר" כפי שהתקיימה בימי הביניים ביחסיהם של יהודים ונוצרים באשכנז. טענותיו של הפולמוסן היהודי משתנות ומעובדות לפי צורכי הזמן והמקום. הוא שומר על מה שנתפס כעליונות תיאולוגית גם במחיר של חיזוק הדימוי הבזוי והעלוב של היהודים באמצעות הקביעה כי כהות עורם וכיעורם הם מאפיינים גזעיים נצחיים. ייתכן כי יש בסוגיה זו גם כדי ללמד ביתר הרחבה על השפעתן של נסיבות היסטוריות, חברתיות ואף אמנותיות על הדינמיקה הפולמוסית שעמדה מאחורי ויכוחי היהודים והנוצרים בימי הביניים.

מראי מקום

1. רוניק (2012), פרק 1.
2. גולדנברג (2009), עמ' 95.
3. ברגר (1975), עמ' 213.
4. מלמד (2002), עמ' 46.
5. הספר טרם יצא בדפוס. ראו: כתב יד אופנהיים, עמ' 50–51.
6. קפל (2007), עמ' 191.
7. קפל (2007), עמ' 189, 233.
8. ליפטון (2014a), עמ' 177.
9. ספר יוסף המקנא (1970), עמ' 95.
10. מלמד (2002), עמ' 50, 52.
11. ברגר (1975), עמ' 213.
12. ברגר (1979), הקדמה.
13. ספר נצחון ישן (1979), עמ' 159, סעיף 238.
14. ויקרא ט"ו.
15. מלמד (2002), עמ' 52; ברגר (2010), עמ' 112.
16. בראשית ל, לח"ל.
17. דוניגר וספינר (1998), עמ' 111–114.
18. לימיי (1992), עמ' 116.
19. מדרש תנחומא, במדבר, פרק ה, סימן ז.
20. הרונימוס (1995), עמ' 66–68.
21. מצלר (2006), עמ' 90–93.
22. מלמד (2002), עמ' 51.
23. ליפטון (2014a).
24. ליפטון (2014a), עמ' 173.
25. רוניק (2013), עמ' 50.
26. ליפטון (2014a), עמ' 173, 175.
27. ליפטון (2014b).
28. ליפטון (2014a), עמ' 173–176.
29. סטריקלנד (2003), עמ' 249.
30. ליפטון (2014a), עמ' 176.
31. ראו קפל (2007), עמ' 56.
32. קפל (2007), עמ' 13, 75.
33. קפל (2007), עמ' 120.
34. ראו קפל (2007), עמ' 155.
35. קפל (2007), עמ' 196.
36. מלמד (2002), עמ' 51.
37. קפל (2007), עמ' 32.
38. מריינברג (2006).
39. בוסתן (2003), עמ' 320; קפל (2007), עמ' 103.
40. בוסתן (2003), עמ' 319.
41. ברייתא דנידה (1890), עמ' 3, 42.
42. מדרש תנחומא, במדבר, פרק ה, סימן ז; במדבר רבה ט, מג.
43. בראשית רבה, עג, ז.
44. בוסתן (2003), עמ' 318.
45. בוסתן (2003), עמ' 318.
46. מעשה ר' ישמעאל בן אלישע כהן גדול, ראו: תוספתא עתיקתא (1890), עמ' 57.
47. בוסתן (2003), עמ' 311.
48. ספר הרוקח הגדול (1960), הלכות נדה, עמ' רב.
49. בוסתן (2003), עמ' 318.
50. ראו קפל (2007), עמ' 57.

מקורות

בריתא דנידה (תר"ן), חיים מאיר הורוביץ (עורך), תוספתא עתיקתא (פרנקפורט).
 מדרש בראשית רבא (תשנ"ו), חנוך אלבק (עורך), (ירושלים).
 מדרש תנחומא (תרפ"ד) (ניו יורק).
 מלמד, אברהם (תשס"ב), היהפוך כושי עור? האדם השחור כאחר בתולדות התרבות היהודית (חיפה).

ספר ויכוח תשובה למינים (כתב יד אופנהיים 757, דף 50–51), Neubauer catalog MS 2289, ((6

ר' אלעזר מזורמס (תש"ך), ספר הרוקח הגדול (ירושלים).
 ר' כלץ, יהודה (תשל"ג), ספר המוסר, אברהם יוסף בן משה ורטהיימר (עורך) (ירושלים).
 ר' אופיצאל, יוסף (תשל"ל), ספר יוסף המקנא, יהודה רוזנטל (עורך) (ירושלים).
 ר' בן יצחק, שלמה (תר"ץ-תרצ"ו), פרשנותא: והוא פירוש רש"י על נביאים וכתובים (אמסטרדם).

- Berger, David (1975), "Christian Heresy and Jewish Polemic in the Twelfth and Thirteenth Centuries," *Harvard Theological Review*, 68.
- Berger, David (1979), *Nizzahon Vetus: A Critical Edition with an Introduction, Translation, and Commentary*, Philadelphia.
- Berger, David (2010), "On the Image and Destiny of Gentiles in Ashkenazic Polemical Literature," David Berger (ed.), *Persecution, Polemic, and Dialogue: Essays in Jewish-Christian Relations*, Boston.
- Boustan, Ra'anan (2003), "Rabbi Ishmael's Miraculous Conception: Jewish Redemption History in Anti-Christian Polemic," Adam H. Becker and Annette Yoshiko Reed (eds.), *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen.
- Caviness, Madeline (2008), "From the Self-Invention of the Whiteman in the Thirteenth Century to The Good, The Bad, and The Ugly," *Different Visions: A Journal of New Perspectives on Medieval Art*, 1.
- Cuffel, Alexandra (2007), *Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic* (Indiana).
- Doniger, Wendy, and Spinner, Gregory (1998), "Misconceptions: Female Imaginations and Male Fantasies in Parental Imprinting," *Daedalus*, 127 (1).

- Goldenberg, David M. (2009), *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton.
- Lasker, Daniel (1996), "Jewish Philosophical Polemics in Ashkenaz," Guy Stroumsa and Ora Limor (eds.), *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tuebingen.
- Lemay, Helen R. (1992), *Women's Secrets: A Translation of Pseudo-Albertus Magnus' De Secretis Mulierum with Commentaries*. Suny Press.
- Lipton, Sara (2014a), *Dark Mirror: The Medieval Origins of Anti-Jewish Iconography*, New York.
- Lipton, Sara (2014b), "The Invention of the Jewish Nose," *The New York Review of Books*, November 14.
- Marienberg, Evyatar (2006), "Baraita de-Niddah," Paula E. Hyman and Dalia Ofer (eds.), *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia*, Jerusalem.
- Metzler, Irina (2006), *Disability in Medieval Europe: Thinking about Physical Impairment in the High Middle Ages, c. 1100–c. 1400*, Routledge.
- Resnick, Irven M. (2012), *Marks of Distinction: Christian Perceptions of Jews in the High Middle Ages*, Washington, D.C.
- Resnick, Irven M. (2013), "Race, Anti-Jewish Polemic, Arnulf of Seéz, and Papal Election," Kristine T. Utterback and Merrall Llewelyn Price (eds.), *Jews in Medieval Christendom: "Slay Them Not"*, Leiden.
- St. Jerome (1995), *Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis*, Hayward Robert (Trans.), Oxford.
- Strickland, Debra Higgs (2003), *Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art*, Princeton.